Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 10 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Oktober 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 289—305

Erbt, Wilhelm: Die Fürstensprüche im Hesekielbuche (Schluss) . 289

Humbert, Paul: בּוֹלֵם שִׁקְמִים (Amos VII, 14) 296

Peiser, F. E.: Apis in der Bibel? 303

Schroeder, Otto: Eine neue Inschrift des Ašur-bel-kala 305

Wiedemann, A.: Der Apis als Totenträger 298

Besprechungen . . . Sp. 305—317

Clemen, C.: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (J. Scheftelowitz) . . . 311

Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl. (Max Löhr) 308

Volz, Paul: Die biblischen Altertümer (Arnold Gustavs) 309

Weidner, Ernst F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I. (Bruno Meissner) 305

Personalien 317

Zeitschriftenschau . . . 317—319

Zur Besprechung eingelaufen 319—320

Die Fürstensprüche im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

3. Anmerkungen zu den Glossen.

A. Kap. 17.

1. Die gebräuchliche Einleitung des Bearbeiters, eins seiner Hilfsmittel, den Fluss des Textes zu unterhalten. In der Sammlung der Sprüche, die unser Prophet selbst veranstaltet und zusammen mit seinem Verfassungsentwurf herausgegeben haben wird, waren die einzelnen Stücke entweder datiert oder begannen mit „und du, Menschensohn", wenn sie einen auszuführenden Auftrag enthielten, oder mit „er sprach zu mir: Menschensohn!", wenn sie eine Erzählung darstellten.

2. Der Prophet soll ein Rätsel aufgeben. Das beginnt mit einer Erzählung und endet mit einer Frage. Der Bearbeiter hat seine Deutung eingeflochten; damit war der Charakter des Rätsels vernichtet. Ein Glossator bezeichnete daher das so entstandene Werk als mašal.

3. Fortsetzung der herkömmlichen Bearbeitereinleitung.

4. Deutung zu „mit langen Schwingen."

5. Eine zweite Deutung, die Nr. 4 teilweise wieder aufnimmt.

6. Eine dritte Erklärung zu „mit langen Schwingen".

7. Erklärung eines Geschichtskundigen, der wusste, dass Nebukadnezar von Ribla aus einmal die Angelegenheiten des Westens geordnet hat. Er wurde dazu durch den Eingriff des Bearbeiters bestimmt, der hier bereits die Zeder angebracht hatte.

8. Der Urtext unterschied Weinstock und Zeder. Der Weinstock stammt aus dem Lande selbst und macht sich schuldig, die Zeder wird ins Land Kanaan gebracht, befindet sich also in der Ferne. Der Bearbeiter deutete den Weinstock auf Zedekia, er musste also noch seinen Vorgänger Jojachin berücksichtigen. Er gewann den Text dazu aus dem Schlusse des Urwortlauts: Jojachin ist die ins Land Kanaan versetzte Zeder. Sie ist von dem Adler schliesslich entfernt worden: „er hat sie in die Stadt der Chaldäer versetzt:" בעיר הכשׂדים. Das zweite Wort muss im Texte undeutlich geworden sein. Die LXX las es als שָׂרִים und deutete *εἰς πόλιν τετειχισμένην*. MT ersetzte das von einem Leser שָׂרִים „die Umherziehenden" gelesene und durch eine Randbemerkung als רכלים „Krämer" erklärte Wort durch diese.

9. Erklärung zu dem Urwortlaut, die ihn nachher halb verdrängt hat: so trat על־מים רבים an die Stelle von עליו מים רבים. קח (nur im MT) der Rest von ויקח, durch das Glosse als V. 5 gehörig bezeichnet wurde. Im MT ist צפו durch Dittographie entstellt, in der LXX als Part. Pass. von צפה *ἐπιβλεπόμενον* gedeutet.

10. Vom Bearbeiter eingeschoben, der diese Worte für seine Deutung auf Zedekia brauchte: die Grossen des Landes hatte er mit fortgenommen, damit die Königsmacht gering bliebe und sich nicht erheben könnte, damit er den von ihm eingegangenen Vertrag hielte, so dass er Bestand hätte.

11. Alte Glosse zu 19_{10}, ein Beweis, dass ursprünglich Kap. 17 in einer Kolumne neben Kap. 19 gestanden hat. Daraus folgt, dass auch hier die Kolumnen einer Handschrift vertauscht worden sind (vgl. denselben Vorgang bei Kap. 8—12).

12. Glosse nach Nr. 4 u. 5, 12a Glosse nach Nr. 6.

13. הזאת Leserglosse zu הגפן. נכנפה gesichert durch die Glosse: gross an Flügeln. LXX: *περιπεπλεγμένη*. MT hat den Schreibfehler: גפנכנפה zu verbessern gesucht: גפן כפנה. Die LXX hat die Deutung *πρὸς αὐτόν* zu *περιπεπλεγμένη* hinzugefügt, MT seiner Deutung ו vor שרשיה, das die LXX gelesen, geopfert. Eine Erklärung hat den Wurzeln noch die Zweige beigegeben, die der Weinstock „über" den Adler streckt; so ist das Bild in sein Gegenteil verkehrt.

14. Erklärung zu dem Verhalten des Weinstocks gegen den Adler.

15. Eine zweite herkömmliche Formel des Bearbeiters: sprich: So spricht Jahwe.

16. Erklärung nach Strophe 2, die das Verhalten des Weinstocks als Undankbarkeit beleuchtet.

17. Ergänzung, die im MT verderbt, in LXX noch richtig erhalten ist: Sprossen und Frucht.

18. „Nicht mit grosser Macht und vielem Volk, ihn aus seinen Wurzeln zu heben". Alte Ergänzung, die aus guter Ueberlieferung weiss, dass der Fürst unseres Propheten nicht durch eine starke Heeresmacht entwurzelt worden ist. Das Alter dieser Bemerkung erweist die Tatsache, dass der Bearbeiter sich vergeblich müht, diesen Zug bei seiner Deutung zu verwerten: „Der Pharao wird nicht mit grosser Heeresmacht und mit zahlreicher Schar im Kriege für ihn tätig sein, wenn man Wall aufschüttet und Türme baut, um viele Seelen auszurotten". Gerade das Gegenteil muss er aus dem ihm überlieferten Texte herauslesen! Diese Stelle beweist, dass vor dem Bearbeiter die Glossen bereits in den Text gezogen waren.

19. Glosse zu 19_{10} ff., wie die Erwähnung des Ostwindes beweist. Ein zweiter Beweis, dass Kap. 17 und 19 einmal nebeneinander gestanden haben.

20. Die ausführliche Deutung des Gleichnisses auf Zedekia vom Bearbeiter.

21. Der Bearbeiter konnte natürlich nicht von einer Neupflanzung nach Zedekia weissagen. Darum verwandelte er den Schluss des Urtextes, den er schon für seinen Einschub am Anfange beraubt hatte, in eine messianische Weissagung auf die Endzeit. Bezeichnend für den Bearbeiter ist Anfang und Schluss: So spricht Jahwe — Ich, Jahwe, habe es gesagt und getan.

B. Kap. 19_{1-9}.

22. Zusatz des den Text glättenden Bearbeiters.

23. Wieder hat der Bearbeiter, um seine Deutung auf Joahas, Jojachin und Zedekia durchzuführen, zu dem Mittel gegriffen, den Urtext dadurch zu bereichern, dass er Sätze aus ihm doppelt setzte. Ihm selbst eignen nur die beiden Lösungen: Sie brachten ihn ins Land Miṣraim — sie brachten ihn zum König von Babel. Dabei hat er מצרים aus מצר herausgelesen. Von ihm rührt auch die Deutung גריה als גוריה her. נוח לה, von der LXX vielleicht noch verstanden: *ἀπῶσται ἀπ' αὐτῆς*. Die Löwin kann nicht mehr jungen, daher schreitet sie zur Kindesannahme.

24. Erklärung zu ילמד: was er gelernt hatte und nun „wusste". In LXX und MT teilweise verderbt. Der Glossator benutzte 22_{25}.

25. Alte Erklärungen zum Löwenfang, die schon der Bearbeiter benutzte. Bei ihrer Einfügung ist ויסגר in בסוגר verwandelt worden. מצודות nur im MT Plural.

C. 19_{10-14}.

26. Der Bearbeiter hat den Spruch auf Zedekia gedeutet, MT בדמך, LXX *ὡς ἄνθος*: סמדר „wie der Weinstock, der Blüte ist". Nr. 26 ist die Erklärung zu diesem Worte. Nr. 19 ist eine zweite Erklärung zu den ersten Zeilen, und zwar scheint sie unmittelbare Nachschrift eines Lehrvortrags über unsern Spruch zu sein. Nr. 11 hat vor Nr. 19 gestanden. Die Nachschrift hat etwa folgenden Wortlaut gehabt: „Sie (die Mutter) wurde zum Weinstock, der trieb Aeste, sandte Zweige aus. Und so war er gepflanzt. Wird's ihm glücken? Wird er nicht, wenn der Ostwind auf ihn trifft, ganz welken, auf dem Beete, da er gepflanzt, welken?" Der Abschreiber, der diese Ausführung zwischen den beiden Kolumnen fand, zog sie um der Ausdrücke „Beet" und „glücken" willen in die falsche.

27. Die LXX hat *ἐν ῥοᾷ ἐν ὕδατι*, MT nur die Glosse על־מים. Ich vermute אפיק. Der Plural im folgenden ist nicht ursprünglich (vgl. LXX).

28. 29. Erklärungen nach Kap. 31, in der LXX fehlt עד.

30. „Glut warf hin (Hiphil) zur Erde": Erklärung zu Ostwind.

31. MT: פריה, LXX: *τὰ ἐκλεκτὰ αὐτῆς*, wie 9_{14}, wo MT neben פריה noch בריה liest. LXX

gibt so auch צמרת (17 22) wieder. Man erwartet nach dem folgenden, dass der Ostwind das Wasser ausgetrocknet hat.

32. MT liest התפרקו, die LXX ἐξεδικήθησαν: ינקמו. Die Stelle muss im Texte unleserlich gewesen sein, wie das Auseinandergehen von MT und LXX zeigt. Die Sachlage gab mir ein unlösbares Rätsel auf, bis eine briefliche Mitteilung von Herrn Prof. Peiser mich auf eine Lösung brachte. Er hat Am. 9 11 die Glosse הרסת יואקים gefunden, die den Spruch auf die Zerstörung Jerusalems unter dem Hohenpriester Jojakim deutet[1]. Nun haben wir bei Nr. 8 gesehen, wie MT eine ihm verständlicher scheinende Glosse für ein seltenes Wort im Texte einsetzt: רכלים: שרים. Nehmen wir an, jene Amosglosse wäre auch hier an den Rand geschrieben worden: הרסות יויקים | (mit dem Glossenzeichen), so wäre sie als נהרסות יויקים in den Text gekommen. Die im Texte unleserlich gewordene Stelle deutete ein Leser „die niedergerissenen" und schrieb die Randglosse התפרקו „sie sind abgerissen worden" an den Rand, indem er das Wort auf die vorher erwähnten דליתיו, auf „die Zweige" bezog. MT benutzte einfach wie bei Nr. 8 die Glosse statt des unleserlichen Textes, während sich LXX, ebenfalls wie bei Nr. 8, Mühe gab, den noch erkennbaren Buchstaben des Textes einen Sinn abzugewinnen. Sie glaubte יויקים als ינקמו ἐξεδικήθησαν gefunden zu haben.

33. Glosse, die die Erwähnung des „mächtigen Astes" vermisste.

34. Eine Glosse zu Kap. 15, die beweist, dass auf Kap. 19 ursprünglich Kap. 15 folgte.

35. Leserglosse.

36. Verbindet ebenfalls Kap. 15 mit Kap. 19.

D. Kap. 15.

37. Wieder findet sich die Einleitung des Bearbeiters: Es erging Jahwes Wort an mich also. Nr. 37 ist eine Leserglosse nach V. 6. 37a Glosse zu גפן.

38—40. Der Urtext hatte das schlagende Bild von dem Pflock, an dem man alles Gerät aufhängt. Ein Erklärer hat hinzugefügt: man könne das Rebenholz auch nicht als Bauholz benutzen. Solch ein Gedanke könnte bloss am Tisch des Stubengelehrten geboren werden. Wenn man den Erklärer nicht so weltfremde Bilder gebrauchen lassen will, so werden seine Worte wohl irgendwelche tiefere Bedeutung haben. Da drängt sich sofort das dreimal wiederholte Wort מלאכה auf. Der Dienst des Hohenpriesters ist מלאכת קדש הקדשים (1. Chron. 6 34). Sprach der Urtext dagegen, dass man dem Rebenholz nicht die Last der Geräte anvertrauen dürfe, ohne Bild, dass man einer bestimmten Familie nicht die Leitung übergeben solle, so bekämpft der Erklärer des Textes das Vorhaben, das Rebenholz zur Arbeit zu verwenden, ohne Bild, eine bestimmte Familie zum kultischen Dienste zuzulassen. „Ihre beiden Enden und die Mitte sind angebrannt". Also ist über diese Familie ein Unglück hereingebrochen oder, wie die Erklärung Nr. 36 ausführt, „von dem Stabe ging Feuer aus und verzehrte ihre Glieder", Nr. 34: „Das Feuer hat ihn verzehrt". Wir werden von dem Erklärer in die Zeit des Hohenpriesters Jojakim versetzt. Von einer anderen Stelle aus hat Winckler die Vorgänge, die unser Erklärer zu beeinflussen sucht, beleuchtet (Altor. Forschungen S. 221, 243), nur die Zeitangaben, die er dort errechnet, sind nicht getroffen.

Diesen ihm überlieferten Text hat der Bearbeiter auf die Einwohner Jerusalems unter Zedekia gedeutet, die den Exulanten gegenüber sich nicht überheben sollten.

Ergebnis: 1. Unser Prophet hat seine Sprüche selbst in einer Sammlung zum Verständnis seines Verfassungsentwurfs herausgegeben. 2. Diese ist nach der Zeit des Hohenpriesters Jojakim noch einmal überarbeitet worden; es galt, nach dem verunglückten Unternehmen Jojakims die Verhältnisse neu zu ordnen. 3. In einer Handschrift, in der alle bisherigen Glossen in den Text gezogen waren, wurden die Kolumnen vertauscht. 4. Diesen verunglückten Text hat ein Bearbeiter, den seine feststehenden Formeln kenntlich machen, geglättet und gedeutet: er hat alle Sprüche auf die Zeit Zedekias bezogen. Dabei ist er oft gewaltsam vorgegangen; doch ist seine Achtung vor dem ihm vorliegenden Wortlaut unverkennbar. Er hat nichts gestrichen, sondern nur umgesetzt, wiederholt und seine Ausführungen eingeschoben oder angefügt. 5. Auch nach ihm ist glossiert worden. MT und LXX sind aus Handschriften geflossen, die noch Glossen am Rande hatten.

---

[1] [Ich zerlege Amos 9 11, 12 in folgender Weise:

11 ביום ההוא אקים את סכת דויד הנפלת
ובניתיה כימי עולם
12 למען יירשו את שארית אדום
וכל הגוים אשר נקרא שמי עליהם

Dies ist ein Stück aus einem Prosatext. Beigeschrieben ist ihm וגדרתי את פרציהן und zwar mit Hinblick auf 4 2, 3; dort lese ich

ימים באים עליכם
ונשא אחריתכן מבצרות
ופרצים תצאנה ערמות

Zu der „gefallenen Hütte Davids" ist nun beigeschrieben הרסת יואקים |; hierbei darf gefragt werden, ob dies etwa ein an aramäische Aussprache gewöhnter Hörer tat, dem י zwischen langen Vokalen zu ' wurde. F. E. P.]

4. Die geschichtliche Lage.

Spruch A versetzt uns in die Zeit, als Šešbaṣars heimliche Verhandlungen mit Aegypten begannen: der Weinstock streckt dem zweiten Adler seine Wurzeln zu. A fällt vor 21 24 ff. Dort ist der Grosskönig bereits zu dem Zuge nach dem Westen entschlossen.

Unser Prophet spielt Weinstock und Zeder gegeneinander aus. Es müssen das die Schlagworte der beiden Linien der davidischen Familie gewesen sein. Die einheimische Familie nannte sich den Weinstock „vom Gewächs des Landes auf dem Fruchtfelde", sie war die Führerin des ʿam haʾareṣ. Die Zeder muss erst nach dem Lande Kanaan gebracht werden: sie stellt die babylonische Linie dar. הר תלול: der Ausdruck wird zwar durch die Glosse גבה und durch den Bearbeiter als מרום erklärt, aber es scheint doch eine besondere Bezeichnung des Paradiesesberges vorzuliegen. Gegen die Losung: „Weinstock vom Gewächs des Landes auf dem wasserreichen Fruchtfeld" setzt unser Prophet das Schlagwort: „Zeder auf dem Paradiesesberge, unter der alle Vögel nisten". Beide Parteien wirtschaften mit den Motiven der gekommenen oder zu erwartenden Endzeit. Den Gegensatz vom Weinstock über der Quelle und der Zeder auf dem Berge finden wir auch in der syr. Baruchapokalypse 36. Er gehört also dem Schatze der Schlagworte des alten Morgenlandes an. Wie jene Apokalypse zeigt, konnte er bald so, bald so gewendet werden. Sie lässt die Zeder erliegen, unser Prophet den Weinstock.

Unser Spruch fügt mit seiner Erzählung von den beiden Adlern noch einen weiteren Zug dem Bilde ein. Zur Zeder auf dem Götterberge gehören die Vögel (Hes. 31). Sie bietet ihnen unter ihren Wipfeln Schutz. Dieses richtige Verhältnis zwischen Vögeln und Baum wird erst die Zeder herstellen, meint unser Prophet. Widersinnig sei das Verhalten des Weinstocks, der sich selbst unter Flügeln berge.

Der Spruch B fällt nach 21 24 ff. Es ist schon entschieden, wer die Niederwerfung des unbotmässigen Fürsten unternimmt: nicht Kambyses selbst hat sich um die judäischen Verhältnisse bemüht; er ist nach Aegypten gezogen. Nach Herodot hat er sich der Unterstützung der Araber bedient. Das Vorland Aegyptens war also nicht einig, die einen standen auf ägyptischer, die andern auf persischer Seite. Der Glossator Nr. 18 hat sich also auf eine gute Ueberlieferung gestützt. Šešbaṣar ist nach unserm Spruche anscheinend auf seiner ammonitischen Burg (Winckler, Altor. Forschungen II S. 505 ff.) eingeschlossen worden: Wortspiel צר (Tyrus, Josephus, Ant. XII 4) und מצר. Jerusalem hat ohne ihn kapituliert. Das war für die Stadt ein glückliches Geschick; denn so verwirkte sie nicht ihren Fortbestand, sondern wurde einem Statthalter unterstellt, der aus dem Kreise der treu gebliebenen Partei gewählt wurde, Serubabel, „der Spitze der Sprossen" der babylonischen Davididen.

Unser Prophet, der sich zu dieser Zeit bereits in Babylonien befand, sieht in Šešbaṣar nur ein Adoptivkind Judas: er ist ein Fremdling. Hier fällt für uns zum ersten Male das Schlagwort, das in den nächsten Jahrhunderten die Gemüter bewegt hat. Der ʿam haʿareṣ sind die Fremden, mit denen man 537 durch das Edikt des Kyros gemeinsame Sache zu machen gezwungen war, das Haus Israel, wie unser Prophet sonst die Einheimischen Juda, den Rückwanderern, gegenüber bezeichnet, die Leute, mit denen man unter „Ezra" die Ehegemeinschaft aufhob.

Im Spruche C hat unser Prophet das Losungswort vom Weinstock etwas anders gewendet. Jetzt ist ihm Fürst Šešbaṣar die Rebe am Weinstock. Sein Schicksal ist für ihn entschieden. C fällt also zeitlich nach B. Den Propheten kümmert nicht mehr seine Person, sondern die Familie, die er vertrat. Jetzt hat sie — so jubelt sein Klagelied — nicht mehr ein herrschendes Glied in ihren Reihen.

Der Linie der einheimischen Davididen gilt auch Spruch D. Er versetzt uns in die Zeit, als die Frage brennend wurde, was aus Judäa werden sollte. Es war nach dem Verfahren der Grosskönige zu befürchten, dass Kambyses den verunglückten Šešbaṣar durch einen anderen Mann aus seiner Familie ersetzen würde; fänden sich doch immer Verwandte, die in solchen Fällen aus dem Unglück ihres Angehörigen für sich Nutzen zu ziehen verstanden. Da tritt unser Prophet mit dem Schlagwort hervor: Weinrebenholz taugt nicht, um alles Gerät daran aufzuhängen. In der Tat gelang es dem babylonischen Judentum, die Ernennung Serubabels zum Statthalter Judäas durchzusetzen. Vielleicht teilte der Perser den 537 zusammengelegten Bezirk Samaria-Jerusalem. Dann blieb Šešbaṣars Familie im Besitze der Statthalterschaft Samaria.

בּוֹלֶם שִׁקְמִים (Amos VII, 14).

Von Paul Humbert.

Unter den alten Versionen schreibt bekanntlich nur LXX dem Ausdruck בּוֹלֶם שִׁקְמִים einen bestimmteren Sinn zu: *κνίζων συκάμινα* (Pesch. ܒܨܡܩ ܫܩܡܝܢ; Targum: ושקמין לי נייח בשפלתא). Fast alle Erklärer stimmen der Auslegung der LXX bei. Die alten klassischen

Schriftsteller und nach ihnen **Marti** erklären, dass man, um die Maulbeerfeigen geniessbar zu machen, sie vor der Reife mit einem Nagel ritzen muss, damit ein Teil des herben Saftes abfliesse und der zurückbleibende in Zuckergährung komme. Nach dem Aethiopischen und Arabischen würde die Wurzel בלס mit Feigen zu tun haben, Feigen ziehen bedeuten (vgl. schon **Bochart**: *Hierozoïcon.* Pars prima, lib. II. Cap. XXXIX).

Die Bedeutung ist aber im Arabischen eine viel präzisere. Vgl. **Lisân**. Bd. VIII. S. ٣٢٨:

البَلَسُ ثمر التين اذا أدرك

„*balas* ist die Frucht des Feigenbaumes als sie zur Reife kommt". Was bisher eine blosse Vermutung auf Grund der LXX war, wird also durch dieses Zitat zur Gewissheit: hebr. בלס שקמים bezeichnet die Tätigkeit des Mannes welcher die Maulbeerfeigen zur Reife fördert.

Handelt es sich um das obengenannte Ritzen oder vielleicht um eine Art Caprifikation des Maulbeerfeigenbaums (*Ficus sycomorus* L.)? Da die Wurzel *bâlas* sowohl auf die Pflege des Feigenbaumes (تين) als auf diejenige des Maulbeerfeigenbaums (שִׁקְמִים) sich bezieht, könnte man sich fragen ob nicht in beiden Fällen die Caprifikation gemeint ist.

Nach den Alten (vgl. **Pauly-Wissowa**: VI, II. S. 2100—2151) und besonders auch nach dem berühmten Botaniker **Tournefort** (*Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy.* Lyon 1727. Bd. II. S. 23 ff.) geschieht letztere für den Feigenbaum (*Ficus carica* L.) folgenderweise: der wilde Feigenbaum (*Caprificus*) erzeugt jährlich je drei Generationen von Früchten in welchen ein Insekt (*Cynips Psenes*) sich aufhält. Das aus der dritten Blüte ausschlüpfende Insekt fliegt dann auf den zahmen Feigenbaum, kriecht auf seine Blüten hin und drängt sich hinein, indem er darin den männlichen Pollen, welcher fast ausschliesslich auf dem wilden Feigenbaum sich befindet, überträgt. Das Vorhandensein dieses fruchtbaren Samens gibt den Früchten einen angenehmen nussartigen Wohlgeschmack, dessen sie ohne solcher Caprifikation entbehren würden. Da die befruchteten Früchte des zahmen Feigenbaumes vor der Reife zu fallen pflegen, und da die Gallwespen aus den wilden Früchten zumal zu spät ausschlüpfen, so hilft man diesem Uebelstand durch künstliche Bestäubung (Caprifikation) ab: man hängt nämlich auf den zahmen (weiblichen) Baum die Blütenrispe der wilden (männlichen) Stämme, damit die Gallwespe von dieser auf jenen übergehe und die Früchte zur Reife und Geniessbarkeit bringe.

Hätten wir vielleicht solches unter בוֹלֵס שִׁקְמִים zu verstehen? oder muss man für den Maulbeerfeigenbaum ganz von der Caprifikation absehen und nur den von Marti beschriebenen Vorgang annehmen?

Allenfalls ist durch den Lisân gesichert, dass בָּלַס nicht bloss, wie bisher angenommen wurde, mit Feigen zu tun haben bedeutet, sondern die Reife der Feigen (oder Maulbeerfeigen) befördern.

Der Apis als Totenträger.

Von A. Wiedemann.

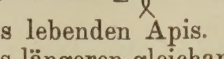
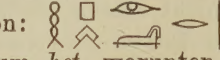
Die zahlreichen bei den Klassikern und in den Inschriften erhaltenen Angaben über den Apis-Stier ergeben kein einheitliches Bild. So wenig wie bei den Göttern bestand bei den heiligen Tieren Aegyptens eine systematisch durchgebildete, im ganzen Lande herrschende Lehre. Zu den von der üblichen Auffassung des Apis abweichenden Gedankengängen gehört eine Darstellung, welche auf der Unterseite des Fussbrettes der Holzsärge von der frühsaitischen Zeit an abwärts nicht selten auftritt[1]. Hier wird der Stier abgebildet, wie er mit der auf seinem Rücken liegenden Mumie, über welcher bisweilen der Seelenvogel flatterte, dahin eilt. Als sein Ziel wird gelegentlich ein Grabmal angedeutet. Dieses hat ähnlich wie in den Totenbüchern der thebanischen Zeit, in denen die Hathorkuh an seinem Eingange den Toten erwartet[2], die Gestalt der Gräber des Mittleren Reiches, bei denen sich auf einem viereckigen Unterbau eine steile, pyramidenförmige Spitze erhebt[3].

Die Beischriften bezeichnen das Tier als Apis oder Osiris-Apis, gelegentlich mit dem Zusatz: der richtig Redende. Diese Beiworte zeigen, dass nicht der lebende, im Tempel zu Memphis hausende Apis gemeint ist, sondern der verstorbene, im Jenseits als seliger Gott weilende Stier. Sonst beschränken sich die Begleittexte im allgemeinen auf die königliche Opfergabenformel, welche auf einem Sarge in Kairo (Gauthier S. 394) etwas ausführlicher lautet: Königliche Opfergabe dem Osiris-Apis, er gebe ein schönes Grab im Götterlande, Eingehen und

[1] Gauthier, Cercueils des Prêtres de Montou (Kat. Kairo) S. 232, 251, 394; Sargbrett British Museum Nr. 6911 a, 6940, 6941, 32224; Lanzone, Diz. di Mitologia Taf. 204.

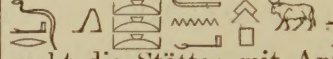
[2] Totenbuch cap. 186. Vgl. die Liste derartiger Darstellungen bei Foucart, Proc. Soc. Bibl. Arch. 32 S. 102 ff., der irrtümlicher Weise in ihnen statt eines typischen Bildes des Grabes des Toten die Abbildung des Hathor-Heiligtums von Dêr-el-bahari erkennen will.

[3] Pläne solcher Gräber: Lepsius, Denkm. I. 94; Mariette, Abydos I Taf. 66—7; ihre Nachahmung durch Totenstelen: Wiedemann, Or. Lit.-Zeit. 7 Sp. 287 f.

Ausgehen im Totenreiche dem Ka des Verstorbenen. Ein Turiner Sarg (Lanzone Taf. 204 Nr. 1) schildert die Handlung des Tieres mit den Worten:  Laufen des lebenden Apis. Einen Auszug aus einer etwas längeren gleichartigen Inschrift gibt ein Sarg zu London:  [Laufen des] Apis-Osiris zum *ḥet*, worunter das Grab zu verstehen ist.

Budge[1] hat den Leichenträger Apis mit dem Beinamen des Osiris „Stier der Amenti" in Zusammenhang bringen wollen. Dem widerspricht von vornherein die Tatsache, dass Osiris niemals als Träger und Geleitsmann des Toten in der Unterwelt auftritt und dass die Bezeichnung des Gottes als Stier[2] nur seine Zeugungskraft betonen will, was bei den Aegyptern gern durch einen Vergleich mit dem als besonders zeugungskräftig geltenden Stier geschah. Dieser Anschauung entsprechend legte man auch bei dem Apis-Stiere auf die Zeugungskraft grosses Gewicht. Der Phallus des Königs stand mit ihm in Verbindung[3], ein Heiligtum zu Memphis, welches vermutlich das des Apis war, hiess Haus der Zeugung[4], die Frauen entblössten vor dem Tiere ihre Geschlechtsteile[5], jedenfalls damit er ihnen Fruchtbarkeit verleihe.

Das Laufen des Tieres wird auf dem eben erwähnten Turiner Sarge als ein *pehrer* bezeichnet. Ein derartiges *pehrer* des Apis erwähnt bereits die Inschrift des Palermo-Steines[6], ohne sich über den Zweck der Handlung zu äussern. Etwas mehr lehren jüngere Denkmäler. Ein Relief aus Karnak[7] zeigt den neben einem Stiere mit einem Kruge dahin laufenden König Ramses II.[8] Die Begleitinschrift benennt das Tier nicht genauer, doch hat man ohne weiteres den Apis in ihm erkannt[1]. In der Tat wird in einem späteren Texte[2] bei Gelegenheit eines derartigen Laufes des Königs von Horus eine Beziehung zum Apis festgestellt, indem er zu dem Herrscher sagt: „Ich gebe Dir die Kraft des Apis, dessen Stärke alle Götter überragt". Freilich bestanden daneben auch andere Deutungen des hier auftretenden Stieres; er wird in einem ähnlichen Relief der Ptolemäerzeit[3] als schwarzer Stier bezeichnet und mit dem Horus von Athribis in Verbindung gebracht.

Eine für unsere Zwecke wichtige Angabe findet sich in Edfu[4], wo es von dem Pharao heisst:  er durchsucht die Stätten mit Apis und bringt dar die Gottesglieder. Unter den Gottesgliedern verstehen die Texte von Edfu häufig Wasser, Weihrauch, Myrrhen und andere Kostbarkeiten[5], die Bezeichnung solcher Erzeugnisse der Erde als Gottesglieder hängt mit der Vorstellung zusammen, Osiris sei ein Erd-[6] oder ein Vegetationsgott[7]. Was die Erde darbietet, sind damit seine Glieder, welche sich, wie beispielsweise die Früchte, von ihm loslösen können. Wenn sie mit dem Absterben der Natur im Winter zu ihm zurückkehren, dann baut er sich mit ihnen neu auf und wird dadurch befähigt, nunmehr im Kreislaufe der Erscheinungen wiederum Früchte hervorzubringen.

Im allgemeinen ist die übertragene Bedeutung für den Ausdruck Gottesglieder in den Edfu-Texten üblich, an unserer Stelle erschöpft dieselbe den Grundgedanken der Angabe nicht. In den erläuternden Sätzen wird der König als der irdische Stellvertreter und Erbe des Horus behandelt, auch wenn er dabei vor dem Gotte Horus erscheint. In der Regel gilt Isis als die Sammlerin der einzelnen Teile des zerstückelten Leichnams des Osiris[8], aber bereits in den Pyramideninschriften[9] und dann nicht selten in späteren Texten gilt auch Horus als Sammler und Herbeibringer der Ueberreste des Gottes, wobei er zeitweise Krokodilgestalt annahm[10],

[1] The Gods of the Egyptians II S. 350.

[2] Totenbuch cap. 1 Z. 1; 63 Z. 1; 182 (nur thebanisch erhalten) Z. 12; Lefébure, Le Tombeau de Sèti I (Mém. Miss. Franç. au Caire II) Partie 4 Taf. 33; Lepsius, Denkm. III 79b; Brugsch, Dict. géogr. S. 202; Lanzone, a. a. O. Taf. 295 Nr. 2.

[3] Pyramide Pepi I Z. 571. Im Totenbuch cap. 42 Z. 4 ist statt Apis Osiris der Schutzherr des Phallus, wobei in thebanischer Zeit statt Osiris je einmal Rā und Horus eintreten.

[4] Stern, Aeg. Zeitschr. 22 S. 103 ff.; vgl. für den betreffenden Text Schäfer, Aeg. Zeitschr. 40 S. 31 ff.

[5] Diodor I 85.

[6] Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen in Abh. Akad. Berlin 1902 S. 21.

[7] Lepsius, Denkm. III 143d; vgl. Champollion, Not. descr. II S. 40. Ein ähnliches Bild Petrie, Tanis II Taf. 6 Nr. 130. Auf einem Sarge der spätthebanischen Zeit (publ. Möller, Aeg. Zeitschr. 39 Taf. 4) erscheint statt des Stieres ein männliches Kalb.

[8] Für dieses Laufen des Königs vgl. Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Leipzig 1912, besonders S. 34, 100 ff.

[1] z. B. Moret, Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique S. 141.

[2] Rochemonteix, Le Temple d'Edfou (Mém. Miss. Franç. au Caire X) I S. 61.

[3] Petrie, a. a. O. Taf. 10 Nr. 170.

[4] Rochemonteix, a. a. O. II S. 50; Taf. 40 f. In der ähnlichen Stelle Edfou I S. 102 wird der Apis nicht genannt und tritt nur der König als Bringer der Gottesglieder auf.

[5] Kees, a. a. O. S. 93 ff.; Erman, Sitz. ber. Akad. Berlin 1916 S. 1150.

[6] Erman, Aeg. Zeitschr. 38 S. 30 ff.

[7] Wiedemann, Muséon Nouv. Sér. 4 S. 111 ff.

[8] Für die Zerstückelung des Gottes vgl. Wiedemann bei Morgan, Rech. sur les Origines de l'Égypte II S. 205 ff.

[9] Pyr. Mer-en-rā Z. 447.

[10] Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 36 S. 117 f.

wohl um den Nil zu durchschwimmen. Der hierbei tätige Horus war ursprünglich nicht der von Osiris nach seinem Tode mit Isis erzeugte Horus, der Sohn der Isis, sondern ein bereits früher geborener Horus, welcher als Rächer seines Vaters gleich nach dem Tode des Osiris in den Kampf mit dessen Mörder Set eintrat[1]. Eine Erinnerung an die Sammeltätigkeit des Gottes liegt wohl in dem in der 18. Dynastie vorkommenden Titel Vereiniger der Gottesglieder[2], vor, welcher vermutlich einen Mann bezeichnet, der bei dem Osirisfeste als Figurant für Horus das Vereinigen der göttlichen Glieder ausführte.

Die Handlung des Apis, sein *pehrer*, ist in den Darstellungen und Texten kein beliebiges Umherspringen, sondern ein Zwecklaufen. An ein solches denkt der Aegypter vermutlich auch am Anfange desjenigen Totenbuch-Kapitels, welches der Ba-Seele die Möglichkeit verschaffen sollte, sich überall hin zu begeben und sich mit dem Körper zu vereinigen. Hier (cap. 89 Z. 1) wird die Gottheit angerufen als Ani und als Pehrer in seiner Halle. Das hier erscheinende Wort *ani* wird in den älteren Texten regelmässig mit geschrieben[3]. Es hatte demnach damals nichts zu tun mit dem Gotte der mit Osiris[4] und mit Rā[5] in Verbindung gebracht wird. Erst die Totenbuchtexte der Spätzeit[6] lassen beide Gestalten zusammen fallen und schreiben auch an unserer Stelle . Ursprünglich bezog sich der Name auf eine Sondergestaltung[7]. Der betreffende Gott ist der Bringer und Herbeieiler, welcher die Seele unterstützt und ihr zur Vereinigung mit dem Körper verhilft, also das gleiche Ziel erstrebt, welches der Apis erwirkte durch das Bringen der Leiche zu dem Grabe, in welchem sich die Ba-Seele, die bisweilen flatternd die Leiche begleitet, mit ihr vereinigen sollte.

In abweichender Weise vollzieht sich das Bringen des Verstorbenen zum Grabe durch ein Rind auf einem Sarge der spätthebanischen Zeit[1]. Hier reitet der Tote, hinter dem sein Seelenvogel steht, auf einer als Hathor bezeichneten Kuh dem Grabe zu. Diese Gruppe erklärt sich aus der funerären Rolle der Göttin Hathor, welche auch sonst in Kuhgestalt den Schutz des Verstorbenen übernahm. Ein Zusammenhang zwischen der in dieser Weise tätigen Göttin und dem in gleichem Sinne wirkenden Apis liegt aber nicht vor. Auch ein Ersatz des weiblichen Tieres durch das männliche erscheint ausgeschlossen, da die Darstellungen der Särge bei dem Apis die Geschlechtsteile stark betonen und damit auf seine Männlichkeit besonderen Nachdruck legen.

Eine weitere Angleichung des Horus an den Apis-Stier findet sich in einer Inschrift der Ptolemäerzeit[2], welche berichtet, Isis habe, als sie umher irrte um ihren Sohn vor Set zu verbergen, die Gestalt der Kuh Ḥor-seḥat angenommen und ihr Kind die des Apis. So seien sie zu der Stadt Apis (im Nomos Libya) gegangen um seinen Vater (Osiris) zu sehen, der sich in dieser Stadt befinde. Andere Texte zeigen, dass in dem libyschen Nomos die Göttin Ḥor-seḥat in Kuhgestalt verehrt und in der synkretistischen Weise der Spätzeit mit Isis und Hathor gleichgestellt wurde. Als ihr Kind galt ein Kalb. Dieses Geschöpf mit Apis zusammen zu bringen, lag um so näher als im Nordosten Aegyptens der Kult des Apis, bezw. des Osiris-Apis eine grössere Rolle spielte[3]. Wenn man Ḥor-seḥat mit Isis verschmolz, so war dementsprechend ihr Kind, das Kalb bezw. der Apis, gleich Horus. Man darf dabei aber nicht übersehen, dass der Text, von dem auszugehen war, nicht von einer Gleichheit von Isis und Horus mit den beiden Tieren redet. Nach ihm verwerteten die Gottheiten die Tiergestalten vielmehr nur als Maskierung um sich in Sicherheit zu bringen.

Aus den hier Ausgeführten scheint sich folgendes zu ergeben: Nach einer ägyptischen Legende hatte, als Horus die Glieder des Osiris sammelte, der Apis-Stier ihn begleitet und die Leichenteile getragen. In Erinnerung daran begleitete der Apis später bei einer feierlichen Opferdarbringung den auf Erden an Stelle des Horus auftretenden König und trug die den Osirisgliedern entsprechenden Erzeugnisse der

[1] Für die beiden Horusformen vgl. Wiedemann, Rec Trav. rel. à l'Egypt. 20 S. 134 ff.

[2] Aeg. Zeitschr. 47 S. 99.

[3] Naville, Totenbuch der 18.—20. Dyn. II S. 205; Budge, The Book of the Dead. Papyrus of Ani Taf. 17; Papyrus of Hunefer, u. s. f.: Papyrus Nu Taf. 36.

[4] z. B. Horrack, Les Lamentations d'Isis et de Nephthys S. 4 f.

[5] Amon-Rā-Hymnus des Pap. Bulaq Nr. 17 S. 5 Z. 2, S. 9, Z. 2.

[6] Turiner Text; Pap. Cadet (Descr. de l'Égypte. Ant. II), 2e Partie. Z. 94.

[7] Die in den Pyramidentexten (Unâs Z. 275) erwähnte, nach dem Determinativ unterägyptische Göttin Ânu hat mit diesem Gotte nichts zu tun.

[1] Leemans, Monuments égyptiens de Leide III. M. 3. Taf. 12; Lanzone, a. a. O. Taf. 322.

[2] publ. Dümichen, Die Oasen der libyschen Wüste Taf. 6; vgl. Brugsch, Aeg. Zeitschr. 17 S. 19, Rev. égypt. 1 S. 38 ff.

[3] Für den Tempel des Osiris-Apis zu Rakotis-Alexandria vgl. Breccia, Ann. Serv. Ant. 8 S. 66; Bergmann, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. 7 S. 194; Spiegelberg, Die Demotischen Denkmäler (Kat. Kairo) Nr. 31169.

Erde, welche dem Gotte dargebracht werden sollten. Dem Osiris gewordenen Verstorbenen leistete der tote Apis den gleichen Dienst wie einst der lebende dem Gotte und trug ihn zum Grabe. Der Totenritt auf der Hathorkuh und die Annahme der Apisgestalt durch Horus im libyschen Nomos sind von diesen Vorstellungen unabhängig.

Apis in der Bibel?

Von F. E. Peiser.

Der vorstehende Artikel Wiedemanns dürfte neues Licht auf eine Stelle werfen, auf welche ich in meinem Habakuk S. 35 f. hingewiesen habe. Da ich dort aber mich zu kurz und wohl etwas unsicher ausgesprochen habe, will ich die beiden Stellen Amos 6 10 und 8 1–3 hier ausführlicher behandeln.

Amos 8 1–3 enthält ein viel besprochenes Orakel, das aber bisher noch nicht richtig verstanden worden ist. Die Schwierigkeit lag in einer kleinen Verderbnis, die mit Beachtung von G längst hätte behoben werden können.

In Vers 1 und 2 hat G für כלוב קיץ *αγγος ιξευτου*. Danach wäre קיץ zu streichen. Aber mit diesem Worte spielt ja gerade die Deutung des Orakels, בא הקץ; also ist es unentbehrlich. Dann wird כלוב als erklärende Glosse aufzufassen und in קיץ eine Bedeutung von „Instrument zum „Vogelfangen“ zu suchen sein. Nun bedeutet קנצי Hiob 18 2 wohl Schlingen; daneben wird eine kontrahierte Form קצי überliefert gewesen sein, so dass G auch hier das Wort als קץ, aber in der üblicheren Bedeutung Ende, verstehen konnte. Dann darf wohl angenommen werden, dass קנץ in der Bedeutung Schlinge aus dem assyrischen *ḳinazu*[1] entlehnt ist und dass קץ im Hebräischen erfolgte Assimilation des n zeigt. In unserer Stelle war das Wort durch כלוב erklärt worden, G übersetzt dies richtig durch „Gerät des Vogelstellers“. Später ist, nachdem in MT כלוב in den Text gezogen war, קיץ aus קץ umgedeutet worden, während G קץ ganz fortliess.

Vers 1 und der Anfang von 2 sagen demnach:

Also liess mich der Herr Jahweh sehen, siehe da, eine Falle. Da sprach er: Was siehst Du, Amôs? Da sagte ich: Eine Falle. Da sprach er zu mir:

Nun folgt eine Dreiheberstrophe:

בה	הקץ	אל עמי
לא אסיף	עוד	עבור לו
והלילו[3]	שיררות	היכל
רב	הפגר	בכל מקום

Es kommt das Ende zu meinem Volke;
Nicht will ich mehr ihm verzeihen.
Da heulen die Sängerinnen[1] des Tempels;
Viele sind der Leichen an jedem Ort.

Als Beischriften habe ich fortgelassen: ישראל, נאם אדני יהוה, ביום ההוא[2].

Es bleibt also noch übrig השליך הם. Diese bisher unbefriedigend erklärte Verbindung steht nun, wie ich schon an der angeführten Stelle in meinem Habakuk angab, in Beziehung zu 6 10. Und zwar besagt sie, dass 6 10 als Beischrift zu dem letzten Vers: Viel sind der Leichen an jedem Ort, aufzufassen ist. Nun ist der Anfang von 6 10 ונשאו דודו schwerlich in Zusammenhang mit dem Folgenden zu bringen; es wird mit dem Schluss von 6 8 zusammengehören; doch dies hier auszuführen, würde zu weitläufig sein. Nur soviel mag gesagt werden, dass es abgesprengt wurde durch den Einschub von 6 10, welches als Beischrift zu 5 3 gehört. Dann bleibt als selbständig:

und . . . . . sein Verbrenner, herauszubringen Gebeine aus dem Haus, und sagte zu dem, der im Innern des Hauses war: Ist da noch was bei Dir? Der antwortete: Ex (ists). Da sagte er: Scht!

[um nicht zu bekennen den Namen Jahwes.] Das letzte in [ ] ist ein erklärender Zusatz, von dem wir auszugehen haben. Der Name Jahwes durfte sicher nicht ausgesprochen werden ohne kultische Reinheit, also nicht bei Leichen. Also muss in Ex eine Möglichkeit liegen, einen Gottesnamen zu hören, auf den dann die Vorschrift angewandt wurde; wir würden den Witz nachahmen können, wenn wir statt Ex ein Ochs zu hören vorgeben. So machte also der Verbrenner einen blutigen Kalauer mit אפס = 'afes, indem er tat, als ob sein Beauftragter Apis gesagt hätte. Der Witz erscheint um so verständlicher, wenn wir den Zusammenhang von Bestattungen und dem Apis-Stier jetzt mit Wiedemanns Ausführungen vor Augen haben. Die kleine Anekdote ist Beischrift zum letzten Halbvers von 8 3 und wird dorthin durch השליך הם verwiesen. Die beiden Wörter sind also

[1] ץ für z wohl durch den Einfluss des ḳ. In den Amarnabriefen entspricht gi-e-ṣi wohl קיץ (131 15); die 151 48 angegebene Glosse gi-na-zu wird von Meissner, Supplement, als *ḳinazu* gebucht. Vielleicht hat er Recht; dann dürfte das dort erklärte Ideogramm mit Meissner, selt. Ideogr. 6110 identisch sein. Daneben ist aber das zweimal vorkommende ki-iz-zi zu beachten 22 II 29 und 25 II 37, welches dort als aus Gold gefertigter Teil eines Schuhs angegeben ist. Sollte hier auch die Bedeutung „goldene Schlinge“ passen? Dann würden wir nebeneinander die unkontrahierte und die kontrahierte Form haben; erstere in einem Briefe aus Tyrus, letztere in den Geschenklisten Tušrattas.

[1] So Hoffmann.
[2] Sieh Martis Kommentar.

als ein an den Rand geschriebener Verweis aufzufassen. Wenn nun angenommen werden dürfte, dass dieser Verweis das erste und das letzte Wort der Anekdote bietet, so wäre השליך vor ומשרפו einzusetzen. Sollte ך ein Schreib- oder Hörfehler für ח sein, so dass zu übersetzen ist: Und es sandte sein Verbrenner usw.?

Eine neue Inschrift des Ašur-bêl-kala.

Von Otto Schroeder.

Als Nr. 126 seiner „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (Heft III) hat Ebeling zwei „Fragmente" veröffentlicht, die er offenbar für Teile einer Tafel hielt und die auch tatsächlich hinsichtlich der Schrift und der Färbung des Tons nahe verwandt sind. Fragment 1 (VAT 11242) ist anscheinend religiösen Inhalts; in Zeile 8 darf man wohl ergänzen [^{d}*A-nu*] *ù* ^{d}*Adad* und daraus folgern, dass der Text dem Anu-Adad-Tempel entstammt. Interessanter ist Fragment 2 (VAT 11240; nicht 11244!), ein elfenbeinfarbenes Stück von 33 mm Höhe und 42 mm Breite und einer durchschnittlichen Zeilenhöhe von 3 mm. Es ist die obere linke Ecke eines historischen Textes des Ašur-bêl-kala. Da wir bis jetzt nur wenige Brocken von Inschriften dieses Königs haben — s. Brit. Museum Nr. 849 (IRG Nr. 6, jetzt auch Budge & King, Annals of the Kings of Assyria I, S. 152 f. und Layard, Inscriptions S. 73 (vgl. Bezold, Literatur § 39) — mag der kleine Text in Umschrift hergesetzt werden:

$^{I\,d}$*A-šur-bêl-ka-la* [
šarru la-a šá-na-an [
[*šakka*]*nak bêl mâtâti*^{meš} [
[*šá* ^{d}]*A-šur* ^{d}*Ellil* [
[. . . *be*-]*lu-ut mât* ^{d}*A-š*[*ur* [
[. . . . .] *mâtâti* ^{meš} [
[. . . . . .] *pa-ri* [

Man beachte den Trennungsstrich nach Zeile 7, den Personenkeil am Anfange von Zeile 1 und ebenda *la*(!) statt des *bi* der Kopie.

Besprechungen.

Weidner, Ernst F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. 1. Tl. (Leipziger semitistische Studien VII, 1. 2). VIII, 152 S. gr. 8°. 7 M. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Im Jahre 1914 behandelte Delitzsch in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften erstmalig die sumerisch-akkadisch-hethitischen Vokabularfragmente aus Boghazköi, die natürlich dazu berufen sind, bei der Entzifferung der hethitischen Schrift und Sprache eine hervorragende Rolle zu spielen. Jetzt bearbeitet Weidner dieselben Texte noch einmal. War das nötig?, wird man fragen. Die Antwort muss zweifelsohne ja lauten. Einmal ist jetzt die Originalpublikation von der Hand Weidners erfolgt, und es hat sich gezeigt, dass Delitzsch nicht unwesentliche Teile übergangen und sich auch nicht selten verlesen hat, auch sind gar manche Zeichen, die anfangs durch abgesetzte Silikate unleserlich waren, durch die Kunst der Chemie wieder hervorgetreten. Sodann aber ist Weidner durch die Benutzung neuer Duplikate, durch glückliche Kombinationen und scharfsinnige Erklärung von Delitzsch missverstandener Stellen in vielen Punkten über seinen Vorgänger hinausgekommen, so dass man in Zukunft gewiss immer zu Weidners und nicht zu Delitzschs Publikation greifen wird. Ich stehe nicht an zu erklären, dass diese neue Arbeit Weidners seine früheren an planvoller Methode übertrifft.

In dem ersten Teile behandelt er die hethitische Lautlehre, nämlich zuerst die fünf Vokale, dann die Konsonanten, speziell die Lenes und Fortes, den Laut *h* und die Zischlaute.

Der zweite Teil gibt Bemerkungen zu den Vokabularen aus Boghazköi, aber auch Umschriften von Texten, die Delitzsch übergangen hat. Vielleicht wäre es noch empfehlenswerter gewesen, alle Texte zu umschreiben, um nicht immer zwei Publikationen nebeneinander benutzen zu müssen.

Der letzte Abschnitt fasst in einem sorgfältig gearbeiteten Glossar die aus den Vokabularfragmenten gewonnenen hethitischen Wörter zusammen.

Ich lasse ein paar Bemerkungen folgen: S. 2. Dass im Akkadischen auch der *o*-Vokal existierte, zeigen griechische Umschriften wie *νωϱ*, *σωσσος*, *μολοβαβαϱ*.

S. 40 Z. 13. Der Stamm wie die Bedeutung von *mâ'u* ist noch recht unsicher. — ib. Z. 16; S. 53 Z. 12. Vielleicht ist doch die Lesung *ma*(!)-*áš-ku* die richtige. *mašku* stände dann für *masku*. Zur Grundbedeutung von מסך vgl. Thureau-Dangin, Sargon Z. 226; GGA. 1915, 366; Walther, Altb. Gerichtsw. 151. *masiktu* kommt in der Schreibung *ma-ši-ik-tu* gerade in den akkadisch geschriebenen Boghazköitexten vor; z. B. I, 35, 15; 36, 32. Sonst vgl. PSBA. 1916, 131, 14.

S. 41 Z. 17. Ich halte *ma-ša*(!)-*ru* auch für verschrieben aus *ma-ga*(!)-*ru*; es folgt I, 2 *mi-ta-ku-ru*.

S. 43. Ein weiteres Duplikat zu K. 2022 ist K. 13608 (Meissner, Suppl. Aut. 17).

S. 51. Ob Z. 8 nicht das SAI. 2592 gegebene Ideogramm vorliegt?

S. 53 Z. 9. Für *dú-dú* = *aštu* vgl. noch Ebeling, Assur Nr. 14, III, 30.

Z. 58 Z. 4 steht allerdings auch in der Textpublikation *ši-ip*, nicht *šap*. Was ist richtig? Liegt hier eine der von Weber in der Vorbemerkung zur Boghazköi-Publikation erwähnten nachträglichen Aenderungen Figullas vor?

S. 63 Z. 6. Sonst ist *á-bad* = *tabînu*, *tabînatu*. Vgl. zu diesem Worte ausser Delitzsch HW. 701 noch Jensen KB. VI, 2, 132, 78; Pinkert, Nebo 22, 4; vgl. 24; PSBA. 1909, 62, 5; Voc. Brüssel III, 25 usw.

S. 64 Z. 12. *sak-ki* ist auch in das Akkadische als *šakkû* übergegangen; vgl. Ebeling, Assur Nr. 13, 10. — ib. 14. Der Text bietet allerdings auch hier wieder (wohl nachträglich korrigiertes) *šú-ub*(!)-*du*.

S. 66 Z. 14. Das Original lehrt, dass das Zeichen [*hal*] in der ersten Spalte zu ergänzen ist, und nicht, wie Delitzsch a. a. O. S. 23 den Text gibt, dasteht. — ib. 17. Ich möchte die sumerische Zeile *im-šú-gar-rin*(!)-[*na*] lesen, was doch wohl = *im-šú-rin-na* d. i *tinûru* = Ofen, *piḳallulu* = Ofenloch ist. Vorher geht *udun* = *utûnu* = Ofen.

S. 70 Z. 41 ist nach der Autographie das erste Zeichen der hethitischen Zeile nicht *at*(!)-*ta-an-ča*.

S. 72 Z. 2. *na-ḳa-a-ru* als *nakâru* zu nehmen, ist mir fraglich, da *dag* auch sonst = *nakâru* d. i. zerstören ist; vgl. Pöbel HGT Nr. 108, 5.

S. 77 Z. 13. *uṣṣuṣu* bedeutet hier „forschen, fragen"; vgl. Behrens, Briefe 2; AJSL XXX, 276; Winckler, Forsch. II, 40, 28 usw. Daher die nahe Verbindung mit *ša'âlu*. Damit wäre die Bedeutung von heth. *kutaššan arnuwar* erschlossen.

S. 78 Z. 20. Ob *ḳa-ba*(!)-*ú* nicht verschrieben sein könnte für *ḳa* d. i. *ka-su*(!)-*ú*? — ib. 25 f. Die Bedeutung „strotzen" für אבל ist recht unsicher.

S. 80 Z. 1. *iblu* wird wahrscheinlich = حبل = Band zu setzen sein. — ib. Z. 3. Für *li'mu* vgl. noch Behrens, Briefe 26, 91; AJSL XIV, 2.

S. 82 Z. 1 ff. Die Erklärung der Zeichennamen, die Delitzsch entgangen war, ist zweifellos richtig. — ib. Z. 6. Da *laḫ-laḫ* auch AO. 5400, II, 7 (RA IX, 78) durch *i-tar-ru-u* erklärt wird, wird auch hier wohl so zu ergänzen sein, obwohl die Spuren nicht recht dazu zu passen scheinen. — ib. 8. Unsicher ist die Lesung von *DU-bu-lu*. Ein unpubliziertes Vokabular aus Konstantinopel gibt als Aequivalente von *laḫ-laḫ*: *ritedû*, *itârû*, *itâbulu*, *bubbulu*, *šûbulu*, *šutâbulu*. Ob an unserer Stelle *bubbulu* beabsichtigt ist?

S. 93 Z. 6 möchte ich [*nam-mu*(!)]-*sar* ergänzen.

S. 94 Z. 6 steht *gàl* (d i. doch wohl) nicht im Text. — ib. Z. 10. Anstelle von [*u*]*t*(!)-*ta-a*, das nach dem Duplikat sicher ist, erscheint auch in der Textpublikation ein anderes Zeichen.

S. 96 Nr. 47, 7. Die Bedeutung von „Huhn" für *ittidû* ist wohl noch unsicher. Ich hatte immer an *hudhud*, den Wiedehopf, gedacht.

Ein zweiter Teil wird weitere Untersuchungen an einsprachig hethitischen Texten bringen, die die Zugehörigkeit dieser Sprache zur kaukasischen Sprachfamilie erweisen sollen. Hoffentlich lässt uns der Verfasser nicht zu lange auf sie warten.

Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. (deutsche) völlig neu bearb. Aufl. (5. u. 6. Taus.) Mit 306 Abbildgn. u. 2 Karten nebst ausführl. Motiv- u. Sachregistern. XVI, 712 S. Lex. 8°. M. 18.50; geb. M. 20 —. Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Das vorliegende Werk von Alfr. Jeremias, das seit 1904 in 3. (deutscher) Auflage erschienen ist, hat wieder beträchtlich an Umfang gewonnen; 3. Aufl. 712 S. — 2. Aufl. (1906) 624 S. Statt 216 Abbildungen in letzterer bietet es jetzt 306. Dieser Zuwachs tritt erst in die richtige Beleuchtung, wenn man berücksichtigt, dass die beiden ersten Kapitel der zweiten Auflage, die altorientalische Lehre und das altorientalische Weltbild, sowie die babylonische Religion zu einem besonderen Werke ausgebaut sind, dem 1913 veröffentlichten Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (vgl. OLZ 1915 Sp. 51 ff.), und dass der freigewordene Raum ausschliesslich dem AT zugute gekommen ist. Das Ganze ist ausserdem durch- und umgearbeitet und vielfach erweitert. Neu sind: Die Quellen der alttestamentlichen Geschichtsbücher. Weltbild und Weltanschauung der Bibel. Die siebentägige Woche und der Sabbat. Der Ertrag der neueren Ausgrabungen in Palästina. Die Literatur des vorisraelitischen Kanaan. Die Glossen zur alttestamentlichen Literatur sind bedeutend vermehrt. Abgesehen von einem Zusatz in fugam vacui über die Tamuz-Idee in den alttestamentlichen Schriften ist als neu in besonderem Sinne noch das Motivregister S. 649 ff. zu nennen. Ueber die keilschriftliche Seite des Werkes kann ich kein fachmännisches Urteil abgeben. Dass aber nach dieser Richtung Vorsicht nicht ausser Acht gelassen werden darf, muss nach Rezensionen von Fachleuten über das Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, wie Br. Meissner in Lit. Zentralblatt 1914 Nr. 12 und P. Jensen in Berl. Philolog. Wochenschrift 1916 Nr. 29

doch wohl gesagt werden. Die Hauptsache aber an diesem Werke ist ja, um mit des Verf.'s eigenen Worten zu reden, die, „die Bedenken dagegen zu zerstreuen", dass „die orientalische kosmisch-mythische Sprechweise zum Kanon für das Verständnis der gesamten alttestamentlichen Erzählungskunst und der gesamten biblischen Symbolsprache zu erheben" sei. Wenn es Jeremias doch gelungen wäre, an einer einzigen Stelle einen stichhaltigen Nachweis für seine Erklärungsweise der alttestamentlichen Urkunden zu erbringen! — Allein über ein Vielleicht oder Möglicherweise kommt man an einzelnen Stellen beim besten Willen nicht hinaus. Damit sind wir aber immer noch weit ab von der Annahme Jeremias', dass das ganze AT nach diesem Kanon auszulegen sei. Gewiss gehört Israel in den grossen altorientalischen Kulturkreis hinein und hat vieles von ihm übernommen und verarbeitet, ebenso wie es in manchen wichtigen Punkten durchaus ablehnend und selbständig geblieben ist. Wie weit vor allem die babylonische astronomische Weltanschauung, so hoch das Alter der babylonischen Astronomie auch sein mag, in den Kreisen, aus denen die Literatur des AT stammt, herrschend gewesen ist, bleibt immer noch recht fraglich. Jeremias bringt eine Fülle von Behauptungen. Was soll beispielsweise E alles in die Erzählung von dem Abenteuer der Sara Gen. 20 „hineingeheimnist" haben! — Aber ich finde nicht Einen überzeugenden Beweis. Dass man „ohne weitere Kenntnisnahme" seine Ausführungen ablehnen werde, ist eine ungerechte Unterstellung, die Jeremias seinen Gegnern macht; von dem Ausdruck von der „besonnenen Forschung" — ich denke, von Duhm übernommen — ganz zu schweigen. Das Motivregister erweckt auch bei wiederholter Durchsicht in mir wenigstens meist andere Gedanken als zustimmende. Das Wertvolle an dem Buche ist die grosse Zahl von nicht nur babylonischen religionsgeschichtlichen Analogien zum AT, die man stets dankbar zu Rate ziehen wird, ohne immer die Schlüsse mitzumachen, die dem Verf. die einzig richtigen scheinen.

Volz, Paul: Die biblischen Altertümer. Mit 97 Abbildgn. u. 32 Tafeln. VIII, 556 S. 8°. M. 6 —; geb. M. 7 —; Halbfrz. M. 8 —. Calw, Vereinsbuchhandlung 1914. Bespr. von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Das Buch von Volz ist für einen grösseren, über die wissenschaftliche Fachwelt hinausreichenden Leserkreis bestimmt. So hatte der Verfasser keine leichte Aufgabe zu lösen. Denn es ist immer schwer, zugleich wissenschaftlich und populär zu sein. Bei Behandlung von Gegenständen, bei denen das religiöse Gefühl mitspricht, ist diese Aufgabe besonders heikel. Volz hat sie im ganzen mit Takt und Geschick gelöst. Eine wesentliche Bereicherung gegenüber den früheren von Kinzler besorgten Ausgaben ist die Einarbeitung der Ausgrabungsergebnisse. Im einzelnen wird man abweichender Meinung darüber sein können, wieweit sichere Ergebnisse der Wissenschaft zu verwenden gewesen wären. So scheint es mir bei der Behandlung der Sakralaltertümer erwünscht zu sein, dass die Unterschiede, die hier zwischen den einzelnen Quellenschriften des Pentateuch bestehen, eingehender berücksichtigt wären, da doch die Priesterschrift den ursprünglichen Kult, ja die Anschauungen des Deuteronomiums und Ezechiels erheblich umgestaltet hat. Es kann nur nützlich sein, wenn man auch weitere Kreise der Bibelleser an historisches Sehen im Alten Testamente gewöhnt und ihnen zeigt, dass in der einheitlichen Silhouette, die sie zu sehen meinen, erhebliche Distanzen zwischen den einzelnen Konturen vorhanden sind, sie auf die Farbentöne aufmerksam macht, die das grössere oder geringere Alter der einzelnen Nachrichten kennzeichnen.

Im übrigen sei noch Folgendes hervorgehoben: Zu der Frage, ob die Lade leer war (S. 9 Anm. 1) ist nun noch zu vergleichen, Walter Reimpell, Der Ursprung der Lade Jahwes OLZ 1916 Sp. 326 ff. Dieser nimmt an, dass die Lade eine Nachahmung und Tragbarmachung einer heiligen Stufe war, wie sie sich in Petra finden (vgl. Gustaf Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer.) — Zu S. 12: eine genaue Entsprechung zu kerûb weist Bruno Meissner in den neuen Inschriften aus Assur nach: kuribu; siehe OLZ 1911 Sp. 476 f. — S. 22 hat Volz bei dem Hinweis auf die Stelenreihe in Assur das vortreffliche Werk von Walter Andrae, das schon 1913 erschienen ist, nicht angeführt. Vermutlich hat es ihm bei der Abfassung seines Buches noch nicht vorgelegen. Diese Stelen von Assur nötigen dazu, die Anschauung von der Bedeutung der Maṣṣeben von Grund aus zu revidieren. Es tauchen da mancherlei Fragen auf, die einer Beantwortung bedürfen. Wo liegen die Verbindungslinien zwischen den Denksäulen in Assur und den Kultsäulen in Kanaan? Sind beides Entwickelungen aus einer gemeinsamen Wurzel, oder sind sie verschiedenen Ursprungs und nur in der äusseren Form zuletzt zusammengeflossen? Sind die Napflöcher, die sich auf einzelnen Stelen finden, rein ornamental, oder weisen sie zurück auf eine Zeit, in der die Napflöcher auch im Zweistromlande kultische Bedeutung hatten? Es lohnte sich, den mancherlei Problemen, die da auftauchen, einmal im Zusammenhang nachzugehen. — S. 83 Anm. 2: „Woher die Heiligkeit der Siebenzahl kommt, ist noch dunkel." Wenn Volz nicht eine fast ganz ablehnende

Haltung zur Astralmythologie einnähme, der Benzinger in der 2. Auflage seiner Hebräischen Archäologie so grosse Bedeutung auch für Israel zumisst, so würde es ihm doch wohl einleuchtend erscheinen, dass die Heiligkeit der Siebenzahl ihren Ursprung in der Siebenzahl der Planeten hat. — § 113 „Dichtkunst und Schriftstellerei" gehört streng genommen nicht in eine Altertumskunde, sondern in die Literaturgeschichte. — S. 388 f.: Die Keramik kommt etwas sehr kurz weg. Und doch wäre es wohl angezeigt gewesen, diese ein wenig ausführlicher zu behandeln, da gerade die Tonscherben den archäologischen Schlüssel der Ausgrabungen bilden, insofern sie in Ermangelung von Schriftdenkmälern, die ja in Palästina sehr sparsam zu Tage gekommen sind, die Altersbestimmung der einzelnen Schichten ermöglichen. Es sei da auf die treffliche Zusammenfassung über die Töpferei in P. Thomsens Kompendium der palästinischen Altertumskunde (§ 25) verwiesen. — S. 397 u. 509: Die kaum zu bezweifelnde Vermutung Hugo Wincklers, dass 1. Kön. 10,28 beim Rossebezug Salomos nicht Aegypten, sondern die nordsyrischen Landschaften Muṣri und Kue gemeint sind, sollte allmählich doch Allgemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft werden. (H. Winckler, alttestamentl. Untersuchungen, S. 172 f.). — Im ganzen kann man nur wünschen, dass das Buch, das neben einem gediegenen Inhalt gut ausgewählte Abbildungen bringt, ausser von den Fachgenossen von recht vielen gebildeten Bibellesern zur Hand genommen wird; diese werden reiche Belehrung daraus schöpfen.

Clemen, Carl: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. VIII, 172 S. gr. 8°. M. 7—; geb. M. 8.25. Giessen, A. Töpelmann 1916. Bespr. v. J. Scheftelowitz, Cöln.

Clemens Darstellung der Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum zeugt von gründlicher Gelehrsamkeit, weitem Blick und eindringendem Scharfsinn. Das streng wissenschaftliche Werk, das ungewöhnlich fliessend und klar geschrieben ist, ist eine meisterhafte Leistung, so dass es jedem Religionsforscher zum Muster dienen kann. Der Verfasser, der vor allem in den Fusstapfen eines Söderblom wandelt, bietet mehr, als der Titel besagt, er unterzieht gleichzeitig die religionswissenschaftlichen Theorien über die Entwickelung des religiösen Glaubens einer scharfen Kritik und gelangt hierbei zu sehr bemerkenswerten Ergebnissen. In zahlreichen bisher unverständlichen Vorstellungen und Ausdrücken des Neuen Test. hat Clemen die Nachwirkungen der primitiven Religion aufgedeckt.

In der Einleitung wird das Verhältnis der Religion zum Mythus und zur Magie klargelegt. Die Magie, insofern sie zum Schutze der Gläubigen gegen die Dämonen dient, ist mit der Religion eng verwachsen. So schreibt z. B. die altpersische Religion vor, dass man einen Pfad, auf dem eine Leiche hinausgetragen werde, erst dann betreten darf, nachdem man einen gelben Hund, der oberhalb der Augen noch zwei Flecke besitzt, dreimal diesen Pfad durchlaufen liess; hierdurch werden die Leichendämonen verscheucht.

Das 2. Kapitel bringt den glänzenden Nachweis, dass nicht der Animismus, d. i. der Seelenglaube, Seelenkult, die letzte Wurzel der Religion sei, — was z. B. Wundt annimmt — sondern der Dynamismus, d. i. die primitive Vorstellung, dass allen Körpern und Gegenständen eine kraftbegabte Substanz anhaftet, die Vorstufe des Animismus bilde. Die Primitiven haben ursprünglich noch nicht Leib und Seele voneinander unterschieden, sondern der ganze Körper oder dessen einzelne Organe und Ausscheidungen (wie Kopf, Haar, Nägel, Herz, Nieren, Blut, Auge, Zahn, Speichel) gelten als mit besonderen Kräften ausgerüstet. Daher erscheinen — worauf ich noch hinweisen möchte — selbst die Ueberreste einer schon längst verwesten Leiche noch als kraftbegabt (wie Schädelknochen, Zahn, Haar, Totenhand, deren Berührung heilkräftig ist). Aus zahlreichen sicheren Beispielen hat Clemen erschlossen, dass „der Primitive bei sich zunächst keinen Unterschied von Körper und Geist gemacht, und dass er also ebenso auch seine Unwelt beurteilt haben wird." In allen Dingen wie auch in ihren einzelnen Teilen hat er nur Kräfte gefunden, wo etwas auf sie hinzudeuten schien. „Die fetischistische und auch die naturistische oder naturalistische Theorie waren also doch nicht uneben, wie es jetzt gewöhnlich angesehen wird; der Animismus dagegen und vollends die Ahnenverehrung stellen erst spätere Stufen in der religiösen Entwickelung dar. Der animistischen Theorie ist es mithin ähnlich wie manchen anderen wissenschaftlichen Hypothesen gegangen, die auch in dem Augenblick, wo sie allgemeinere Verbreitung fanden, faktisch schon überholt waren. Die Zurückführung der Religion auf den Animismus wird in der nächsten Zeit, namentlich auf die Autorität eines so allüberragenden Gelehrten, wie Wundt hin in weiteren Kreisen als bisher vertreten werden; aber die religionsgeschichtliche Forschung ist tatsächlich über sie schon hinausgegangen."

Dass der Schatten als körperloses Bild des Menschen von den Primitiven für die Seele gehalten wird, kann nur daher kommen, weil „vorher schon der Schatten als ein Teil der Persönlichkeit, der an ihren Kräften Anteil hätte, angesehen war. Auch hier setzt also die ani-

mistische Auffassung des Menschen von sich selbst die dynamistische voraus" (p. 29). Die über die ganze Erde weit verbreitete Sitte, dem Toten Dinge oder auch Personen mitzugeben, die er bei Lebzeiten gebraucht hat, braucht m. E. nicht gerade auf den ursprünglichen Glauben an ein Weiterleben des Körpers zurückzugehen, sondern kann schon den Animismus zur Grundlage haben. Hat man sich doch im primitiven Glauben die Seele in körperlicher Form fortlebend gedacht (vgl. p. 30—34), worauf ja z. B. die weitverbreiteten Anschauungen von der „Seelenbrücke", dem „Seelenboot" und der „Totenmünze" als Zehrpfennig hinweisen. Haben doch selbst diejenigen Völker, die ihre Toten zu verbrennen pflegten, Gegenstände, Tiere und Nahrungsmittel dem Toten auf dem Scheiterhaufen mitgegeben, offenbar damit diese als „Schatten" zur Annehmlichkeit der fortlebenden Seele dienen sollen, der man ja auch späterhin noch Opfer darbrachte. Wenn nun die Pitealappen ihre verstorbenen Angehörigen nur solange mit Brot versahen, „bis sie am Einsinken des Grabes sahen, dass der Leichnam in seiner Wohnung verfault war", so braucht dieses Beispiel nicht mit Clemen (p. 12) das Weiterleben des Leibes zu beweisen, sondern dieser Brauch könnte auch auf der bei den meisten Primitiven vorherrschenden Vorstellung beruhen, dass die Seele eine Zeitlang nach dem Tode neben dem Körper im Grabe weile (vgl. p. 29, ferner Juyeboll, Arch. f. R. W. XII 130, Hodson, Arch. XII 452) und zwar solange bis der Leichnam zu faulen beginnt.

Dass die Nachwirkungen der dynamistischen Vorstellung im Neuen Test. zahlreich vertreten sind, hat Clemen treffend gezeigt. In dem Abschnitt „Fetische" findet z. B. der Satz Ap. 2, 17: „Dem Sieger will ich einen weissen Stein geben und darauf einen Namen geschrieben, den niemand kennt als nur der Empfänger", seine rechte Erklärung (p. 38). Dass Perlen, aus denen nach Ap. 21, 21 die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems bestehen, mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet sind, möchte ich durch einzelne Beispiele belegen. Atharvaveda IV, 10, 1 ff. erwähnt die Perle als Amulett. In Anatolien dient die blaue Perle, die am Halse der Kinder und Tiere angebracht wird, zum Schutz gegen den bösen Blick (Globus Bd. 91, 116). Ebenso hat sie bei den Tshi-Negern und Dujaks, ferner in Albanien, Griechenland und Ungarn apotropäische Wirkung (Scheftelowitz, Schlingenmotiv p. 38. 48, Zachariae W. Z. f. K. M. XVII 223 f.). Auch im jüdischen Volksglauben lässt sich diese Vorstellung belegen. Abraham hatte gemäss Tos. Qiddušin V 7 an einem Halse eine grosse Perle getragen; jeder Kranke, der darauf blickte, ist hierdurch sofort geheilt worden.

p. 48 werden die vier apokalyptischen Reiter wie auch die vier Rosse in Sach. 6, 2 ff., von denen ein jedes eine besondere Farbe hat, auf Grund zahlreicher Parallelen als die vier Windgeister (vgl. Dan. 11, 4, Šemōt Rabbā P. 19, 5), die Beherrscher der vier Himmelsrichtungen erwiesen. Eine ähnliche Anschauung findet sich auch bei den alten Indern. Im Māhābhārata wird jede der vier Himmelsrichtungen durch einen besonderen Elefanten vertreten, auf dem eine Schutzgottheit *(lokapāla)* reitet. Diese vier Tiere sind die Windgeister, „they blow the winds out of their trunks" (Hopkins Epic mythology 1915, 18. 152). In der älteren vedischen Mythologie werden diese berittenen Windgeister, die die Himmelsrichtungen vertreten nicht als Elefanten sondern als *Nāgās* („Schlangen") gedacht. So ist der Nāga des Ostens, beritten von Agni, schwarz (Atharva Veda III 27, 1; XII 3, 55; Taitt. Saṃh. V 5, 10). Der Nāga des Nordens ist weiss (Hopkins p. 17), der Nāga des Südens quergestreift (Ath. V. III 27, 2; XII 3, 56) und der Nāga des Westens wird eine *Pṛdāku*-Schlange genannt, deren Farbe ich nicht bestimmen kann.

Sehr lehrreich ist der Abschnitt „Tiere" nebst dem Exkurs „Totemismus" (p. 59—78). Nur da ist nach Clemens besonnener Untersuchung mit Recht Totemismus anzunehmen, wo sich folgende drei Merkmale nachweisen lassen: 1. Glaube an Verwandtschaft mit einem Tier oder Gegenstand oder einer Gruppe von solchen, 2. Benennung nach diesen und 3. Enthaltung von ihnen. Bei den Israeliten lässt sich der Totemismus nicht belegen. Zur Erklärung von Matth. 3, 9; Luk. 3, 8: „Gott kann Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken", möchte ich auch auf L. Levy Monatsschrift f. d. Wiss. d. Jud. 1911, 531 ff. hinlenken.

Der zweite Teil des Werkes behandelt das religiöse Verhalten des Menschen. 1. „Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte. 2. „Beeinflussung der höheren Mächte durch Magie", die eine Fülle neuer Erklärungen enthalten[1]. Hieran möchte ich einzelne Bemerkungen anknüpfen: „Die goldenen „Kränze", die die 24 Aeltesten Ap. 4, 4. 10 und der einem Menschensohn Aehnliche tragen, gehen m. E. schwer auf die Kopfbinde oder die Strahlenkrone der Diadochen zurück (p. 116). Es sind diese vielmehr die Kronen der Seligen, die nach altjüdischem Volksglauben die Seligen im Himmel tragen (Berākōt 17a, Megillā 15b, Sanhedrin 111b,

[1] p. 11. Der Sauerteig ist auch im Talmud ein Bild für das Schlechte (Berākōt 17a, Berēšit Rabbā P. 34, 33).

Ascensio des Jes. 9, 9 ff., vgl. auch den himmlischen Kranz in Test. Levi 8). Nach der Petrusapok. umleuchtet das lockige Haupthaar der Seligen „wie ein blumiger Strahlenkranz" ihr Haupt (A. Dieterich, Nekyia 3). Diese Vorstellung von der Krone des Seligen ist auch in den Islam und im 9. Jahrhundert in die Perserreligion eingedrungen. Eine ähnliche Anschauung kennt die altindische Religion. So tragen nach Māhābhārata III 261, 13 ff. die Seligen im Himmel auf ihren Häuptern „entzückende Kränze voll himmlischen Duft, die niemals welken". Nach der Lehre der orphischen Mysterien werden die Geweihten nach ihrem Tode als Selige mit bekränztem Haupte, ewig zechend, ein freudiges Dasein im Hades führen (Plato, Republ. p. 363c).

In den für die Opfertiere bestimmten στέμματα Act. 14, 13 braucht man nicht mit Clemen (p. 118) an Opferbinden zu denken, wie sie in manchen Religionen üblich waren, sondern sie können die Kränze aus Olivenblättern sein, womit die Juden das Opfertier zu schmücken pflegten (Mišnā Bikkurim). Auch bei den Griechen und Römern war das Opfertier bekränzt (P. Stengel, Hermes Bd. 41, 230, Plinius N. H. XVI 4, S. Wissowa, Religion und Kultur der Römer 1902, 351). Dass die Seligen aus allen Nationen und Sprachen, die Ap. 7, 9 vor dem himmlischen Tron stehen, Palmen in ihrer Hand haben (p. 117), lässt sich auch aus Sach. 14, 16 erklären; gemäss dieser Weissagung werden in der messianischen Zeit die Seligen aller Völker, die übrig geblieben sind, alljährlich das Sukkōt-Fest feiern, an dem ja gerade die Palme eine hervorragende Rolle spielt. Wenn Paulus II. Kor. 11, 2 die Korinther mit einer reinen Jungfrau vergleicht, die er einem Manne, Christus zuführen möchte, oder wenn Eph. 5, 30 ff., Ap. 19, 7 ff.; 21, 2. 9; 22. 17 die Gemeinde als die Braut, das Weib Christi bezeichnet wird, so möchte ich hier nicht mit Clemen an eine durch Vereinigung der Gottheit und des Menschen bewirkte Stärkung des letzteren denken (p. 119), sondern dieses einfacher aus der jüdischen Vorstellungswelt erklären. Nach der Ansicht der Schriftgelehrten gibt es keine Bezeichnung eines Zärtlichkeitsverhältnisses in der Sprache, wie Vater, Bruder, Bräutigam, Mutter, das in der Bibel nicht verwendet ist, um die innigen Beziehungen Gottes zu den Menschen zu kennzeichnen. Midraš Širhaššīrim Rabbā vergleicht nun die Gemeinde Israels mit der Braut Gottes, vgl. besonders e. 4, 10: „R. Berakja und R. Ḥelbō haben im Namen des R. Šemuēl Bar Naḥman gelehrt: An zehn Stellen der heiligen Schrift wird Israel Braut genannt, sechsmal im Hohelied und viermal bei den Propheten." Die Stellen im Hohelied lauten: „Komm vom Libanon, o Braut"; „Du hast mein Herz getroffen, meine schwesterliche Braut"; „Wie schön sind deine Brüste, meine schwesterliche Braut"; „Seim träufeln deine Lippen, Braut"; „ein verschlossener Garten ist meine schwesterliche Braut"; „komm in meinen Garten, meine schwesterliche Braut". Die vier Stellen bei den Propheten sind Jer. 7, 34; Jes. 61, 10; 49, 18; 62, 5. Dass das innige Verhältnis des Menschen zu Gott mit der Liebe und Treue des Ehepaars verglichen wird, geht auch deutlich aus Hos. 2, 21 ff., Jes. 62, 5; Jer. 3, 1—4. 20 hervor, vgl. auch Šemōt Rabbā P. 47, 2, Pesiqtā Rabbā P. 12.

Im Abschnitt „Abwehr feindlicher Mächte" (p. 132 ff.) werden vor allem die beim Sterbefalle üblichen Riten erklärt. Das Sicheinhüllen in Sack und das Sichbestreuen mit Asche und Staub haben den ursprünglichen Zweck, sich dem Toten unkenntlich zu machen. So sucht der Japaner zuweilen sich den bösen Geistern durch Wechsel der Kleidung oder durch Namensänderung unkenntlich zu machen (ten Kate, Globus Bd. 90, 113). Der Leidtragende unter den Papuas beschmutzt sich derart, dass er eine ekelhafte Erscheinung bildet (Arch. f. R. W. 4, 345). Dass aber auch das Zerreisen der Kleider „von Haus aus entstellen" soll, leuchtet mir nicht ein. Aus den verschiedensten Stellen des A. T. (z. B. II. K. 22. 11. 19; 5, 7; 11, 14; 18, 37; 19, 1; 1. K. 21, 27, Gen. 44, 13, Nu. 14, 6, Jos. 7, 6) wird erhellt, dass dieser Brauch eine Demütigung gegenüber dem erzürnten Gott darstellen soll, wodurch man ihn besänftigen und dem Unheil entgehen will. Hieraus würde man eher folgern können, dass man durch das Zerreisen der Kleider das Mitleid des Toten erwecken wollte, damit er die Ueberlebenden nicht schädige.

Von dem Ursprung und der Art der Opfer handelt der Abschnitt „Sonstige Beeinflussung höherer Mächte". Sehr schwierig ist es, die Vorliebe der Primitiven für gewisse Zahlen zu erklären. Die bisherigen Hypothesen und wie Clemen im Abschnitt „Befolgung des Willens der höheren Mächte" zeigt, unhaltbar. Eigenartig ist, — worauf ich noch hinweisen möchte — dass in Indien, Indonesien, Persien, Arabien, Griechenland und Rom die Vorstellung herrschte, dass ungerade Zahlen glückverheissend, dagegen gerade Zahlen von unglücklicher Vorbedeutung sind. Der Exkurs „das Leben nach dem Tode und das Ende der Welt", sowie der Anhang „primitive Mythen und Sagen" bilden den Schluss des gediegenen Werkes. Die Erwartung eines Weltunterganges durch Feuer findet sich auch in Indien. Am Ende von 1000 Yugas (1 Yuga

= 12000 Jahre) wird die Welt durch Feuer vernichtet werden (vgl. E. W. Hopkins, Epic Mythology 196).

Die sehr besonnene Untersuchung Clemens hat gezeigt, dass „die Abhängigkeit des ältesten Christentums von der primitiven Religion, wenn man alle Spuren derselben im N. T. zusammenstellt, allerdings über Erwarten gross" ist. Jedoch handelt es sich bei diesen Spuren oft um rudimentäre Reste, „um Ausdrücke oder Gebräuche, die ihren ursprünglichen Sinn verloren hatten, bei denen man sich überhaupt nichts mehr oder ganz etwas anders dachte". Dieses Werk, das uns einen klaren Einblick von den primitiven Religionsvorstellungen und deren Fortentwickelung gibt, zeichnet sich vor allem durch Präzision und Sachlichkeit des Ausdrucks, sowie durch eine straffe Disposition und strenge Methode aus und bietet einem jeden Religionsforscher eine Fülle von Anregungen.

Personalien.

Gustav Jahn, weiland ord. Prof. für orientalische Sprachen an der Universität Königsberg i. Pr. ist in Berlin, wo er im Ruhestande lebte, im 81. Lebensjahre verstorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1916: I, 3/4. Mittwoch, Die wirtschaftliche Bedeutung der Sprachenfrage in der Türkei. — Philippson, Wirtschaftliches aus dem westlichen Kleinasien. — Muchine, Bericht über die Tätigkeit der Andistaner landwirtschaftlichen Versuchsstation im Jahre 1910. — Honig, Ueber Industrie und Handwerk in Konstantinopel. — Bibliographie. — Bücherbesprechungen. — Kleine Mitteilungen.
1917: 1. E. Littmann, Zur Frage der Wiederbesiedelung syrischer Ruinenstätten. — A. Philippson, Wirtschaftliches aus dem Westlichen Kleinasien. — C. A. Schäfer, Die türkische Währungspolitik. — N. Honig, Industrie und Handwerk in Konstantinopel. — L. Schulmann, Zur Seidenindustrie in Syrien.

Arch. suisses d'Anthrop. générale. 1916—1917: Tome II Nos. 1—2. Edouard Naville, Les dessins des vases préhistoriques égyptiens.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917: 25. *Karl Wyss, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (Sam Wide). — *Richard Hartmann, Palästina unter den Arabern; *Arthur Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende (aus Oriens Christianus N. S. Bd. VI) (Nikos A. Bees).
26. *F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägypt. Papyrus (Gelzer). — *Bab. Exped. Univ. of Pennsylvania Ser. A. XXXI. St. Langdon, Historical and religious Texts from the Temple Library of Nippur (F. H. Weissbach).
27/28. *C. Brockelmann: Semitische Sprachwissenschaft. 2. Aufl. (Rothstein). — *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanon. Evangelien (Rothstein).
29. *M. Bieber, Die antiken Skulpturen und Bronzen d. Kgl. Mus. Fridericianum in Cassel (B. Sauer).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
24. *J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte (H. Windisch). — *O. Hachtmann, Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts (K. Philipp).
25. *P. Thomsen, Denkmäler Palestinas aus der Zeit Jesu (M. Löhr).
26. Heinrich Winkler, Bangs turkologische Studien I. — G. Zahn, Entgegnung; J. W. Rothstein, Antwort. — *Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus II. (K. Sudhoff).
27. *C. Bezold, Die Entwicklung der semit. Philol. im Deutschen Reich (M. Schorr). — *E. Dévaud, Les maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse (A. Erman).
28. *bin Gorion, Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen (S. Krauss).
30. *G. A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade (A. Walter). — *J. Keil und A. von Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens (W. Ruge).

Geographische Zeitschrift. 1917:
23. J. 2. H. Eugen Oberhummer, Die Türken und das osmanische Reich III. — *Peter Thomsen, Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu (H. Zimmerer).
3. E. Oberhummer, Die Türken (Schluss). — K. Oestreich, A. Philippsons Reisen in Kleinasien. — Neuigkeiten: Bahnbauten in Turkestan und in Tunis.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
24. *F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita (V. S.). — *E. Stromer, Ergebnisse der Forschungsreisen Prof. E. Stromers in den Wüsten Aegyptens. II. Wirbeltier-Reste der Baharîje-Stufe (Ad. St.).
25. *W. Lüttge, Christentum und Buddhismus (Fiebig). — *Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (G. Roeder).
26. *L. v. Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (G. Weigand). — *W. Förtsch, Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's.
27. *Chr. Bartholomae, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. I, 7: Die Zendhandschriften. — *J. Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung. Zeitgeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens (A. Götze).
28. *E. Littmann, Zar'a Jacob (B. Jordan).
30. *Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes, hrsg. von B. Kellermann (S. Krauss).
32. *Chr. A. Bugge, Das Christus-Mysterium (G. Pfannmüller).

Mitteilungen d. K. K. Geogr. Ges. Wien. 1917:
No. 3. Bericht über den Vortrag Ernst Diez': Persien, Land und Leute. Ergebnisse einer Studienreise 1912—1914 in der Monatsvers. am 23. 1. 17.
No. 4. *Ludwig v. Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (Fichna).
No. 5. Stephan Rudnyćkyj, Ueber einige Probleme der Geographie Osteuropas.

Museum. 1917:
Februari. *Studien zur semitischen Philologie u. Religionsgeschichte, Wellhausen gewidmet (C. Snouck Hurgronje).
Maars. *G. Dottin, Les anciens peuples de l'Europe (H. van Gelder). — *A. Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (W. Koch). — *Völter, Die Menschensohnfrage neu untersucht (H. Windisch).

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1917:
XX. J. 1. H. F. Boll, Astronomische Beobachtungen im Altertum.
3. H. Wilhelm Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios. — Victor Gardthausen, Die Scheidung der Octavia und die Hochzeit der Kleopatra. — Peter Corssen, Das Osterfest.
5. A. Körte, Was verdankt die klassische Philologie den literarischen Papyrusfunden?

Ostasiatische Zeitschrift. 1916:
4. J. 4. H. Curt Glaser, Zur Geschichte der Seidenweberei in Ostasien (angeregt durch Otto v. Falke's Kunstgeschichte der Seidenweberei). — Eduard Erkes und Bruno Schindler, Der Ursprung der Chinesen (eine

Antwort an Henry Cordier). — *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Bruno Schindler).

Petermanns Mitteilungen. 1917:

Juni. R. Gradmann, Die algerische Küste in ihrer Bedeutung für die Küstenmorphologie. — W. Eckardt, Die Ursachen der jahreszeitlichen Regenfälle im Mittelmeergebiet. — O. Knopf, Steinsetzungen als Kalender.

Juli. R. Gradmann, Die algerische Küste in ihrer Bedeutung für die Küstenmorphologie. — *F. Frech, Geologie Kleinasiens im Bereich der Bagdadbahn (M. Blanckenhorn). — *C. M. Cobern, Recent explorations in the Holy Land and Kadesh-Barnea (R. Hartmann). — *F. Frech, Der Kriegsschauplatz in Armenien und Mesopotamien (H. Fischer). — *O. Procksch, Die Völker Altpalästinas (R. Hartmann). — *M. Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika (C. Meinhof). — *L. Frobenius, Und Afrika sprach . . . (R. Martin). — *C. Meinhof, Eine Studienfahrt nach Kordofan (B. Struck).

Prähistorische Zeitschrift. 1916:

Bd. VIII. Leo Frobenius, Der kleinafrikanische Grabbau. (Abhängigkeit vom westeuropäischen Kulturkreis). — O. Johannsen, Einige technische Bemerkungen zu Otto Olshausens Aufsatz über Eisen im Altertum.

Preussische Jahrbücher. 1917:

Mai. H. Gressmann, Die Christusidee des AT.

Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. 1917:

Bd. 179, Abh. 5. M. Bittner, Studien zur Shauri-Sprache.

Theologisches Literaturblatt. 1917:

9. *J. Meinhold, Joma, oder Versöhnungstag (H. Laible).
10. *E. Merz, Die Blutrache bei den Israeliten (O. Procksch).
11. P. Gustavs, Elamisches (ausführl. Besprechung von G. Hüsing, die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams I). — *Herm. L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte (Heinr. Laible).
12. A. Gustavs, Elamisches (Schluss).
13. u. 14. J. Hermann, Urkunden der Religion des alten Aegyptens (Bespr. v. Günther Roeder's gleichnamigem Werk).
15. *Fr. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Leipoldt). — *B. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Ed. König).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

12. *Adolf Erman, Beiträge zur ägyptischen Religion (A. Wiedemann). — *Bernhard Duhm, Israels Propheten (Meinhold). — *Norbert Peters, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments (Georg Beer). — *R. H. Charles, Studies in the Apocalypse (Heitmüller). — *W. A. Baehrens, Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament (Paul Koetschau).
13. Carl Clemen, Der buddhistische Ursprung des Mittelstücks der Placidus-Eustachius-Legende (gegen W. Meyers Arbeit in den Gött. gel. Nachr.). — *R. R. Harwell, The principal versions of Baruch (G. Beer).
14. *Hinckley G. Mitchell, The ethics of the Old Testament (A. Bertholet).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Oskar Fischer: Der Ursprung des Judentums im Lichte Alttestam. Zahlensymbolik. Leipzig, Dieterich 1917. M. 5 —.

S. Killermann: Die Blumen des heiligen Landes. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. 1917. M. 6 —.

*Karl Lokotsch: Türkische volkstümliche und Volkspoesie. Bonn, Marcus und Webers Verlag 1917. M. 1 —.

Karl Heussi: Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. (Texte und Untersuchungen usw. Hrsg. v. Adolf v. Harnack und Carl Schmidt. 42, 2.) Leipzig 1917, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 6.50.

Arculf, eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt von Paul Mickley. (Einleitung und Buch I: Jerusalem.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. 1917. M. —.60

Heinrich Glück: Die beiden „sasanidischen" Drachenreliefs. Konstantinopel 1917. 12 Piaster.

*Ahmeds Glück, ein Märchen, bearbeitet von Sebastian Beck. (Der islam. Orient, Bd. I.) Heidelberg, Gross 1917.

B. Meissner: Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des Chattischen Staatsarchivs. S.-A. aus dem 95 Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Cultur. Breslau 1917, Aderholz. M. 1.20.

B. Meissner: Das Märchen vom weisen Achiqar. Leipzig 1917, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. —.60.

*Alfred Freih. v. Overbeck, Die Kapitulationen des Osman. Reiches. Breslau 1917, Kerns Verlag. M. —.80.

M. Streck: Seleucia und Ktesiphon. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 1,20.

*E. Oberhummer, Die Türken und das Osmanische Reich. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 3 —.

*Heinrich Zimmern: Wort- und Sachregister zu Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 1.50.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Hommel-Festschrift

unter dem Titel:

Orientalistische Studien. Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. I. Band. (VIII, 332 S. m. Bildnis u. 5 Tafeln.) gr. 8°. 1917. M. 20 —
(Mitteilungen der Vorderas. Gesellsch. 1916, 21. Jahrg.)

Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung.
16. Heft: **Otto Schroeder: Altbabylonische Briefe.** Mit Zeichen- und Namenlisten. (VII u. 103 S. in Autographie.) Fol. 1917. M. 15 —; kart. M. 16 —

Im Druck befinden sich:

Freier, Moritz: **Luthers Busspsalmen und Psalter.** Kritische Untersuchungen nach jüdischen und lateinischen Quellen.
(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, H. 24.)

Heinrici, C. F. Georg: **Die Hermes-Mystik und das Neue Testament.** Herausgegeben von Ernst von Dobschütz.
(Arbeiten z. Religionsgeschichte d. Urchristentums, 1. Stück.)

Hommel, Eberhard: **Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre.** Erster Teil: Der Akzent des Hebräischen nach den Zeugnissen der Dialekte und der alten Grammatiker. Mit Beiträgen zur Geschichte der Phonetik.
(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, H. 23.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.